

HABERMAS E A LUTA PELO RECONHECIMENTO, LEGITIMIDADE E VALIDAÇÃO NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO:

O poder comunicativo e o direito atuam na luta hegemônica pelo reconhecimento de sujeitos, valores, demandas, ações e outros e novos direitos

*Vinício Carrilho MARTINEZ**

RESUMO: Habermas propõe uma análise do que aqui chamaremos de o poder como fonte de reconhecimento social, confirmando-se a elevada distância existente entre Hannah Arendt (de quem se aproxima, em parte) e Max Weber. A “grande diferença” está no modelo teleológico de escolha dos meios de poder (um indivíduo influencia/desafia outrem quanto aos fins, em benefício próprio: Weber) e o modelo social/inclusivo/participativo de Arendt: “É essa capacidade de disposição sobre meios que permitem influenciar a vontade de outrem que Max Weber chama de *poder*. H. Arendt reserva para tal caso o conceito de *violência*”.

ABSTRACT: Habermas proposes an analysis of the power as a source of social recognition and it is confirmed the high gap between Hannah Arendt (of who is coming, in part) and Max Weber. The “big difference” is in the teleological model of choice of means of power (an individual influence / challenge others on the purposes, for its own benefit: Weber) and social model / inclusive / participatory of Arendt: “It is this capacity for provision of facilities which influence the will of others that Max Weber called the power. H. Arendt reserve for this case, the concept of violence”.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; luta por reconhecimento de sujeitos; Hannah Arendt; Max Weber

KEY-WORDS: Habermas; fight for recognition of subjects; Hannah Arendt; Max Weber

Para Habermas, e que também nos parece óbvio, o “individualismo

* Possui graduação em Direito (1988) e em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1989); mestrado em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1996) e doutor em Educação pela FE/USP (2001). É professor substituto e doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP/Marília.

Artigo submetido em 02/02/2009. Aprovado em 07/06/2009

metodológico” aplicado à análise do poder não permite antever nenhuma possibilidade de “entendimento mútuo”, de superação do “egóico apego ao poder” — até porque há conflito de interesses entre os atores políticos envolvidos. Neste sentido, Hannah Arendt partiria de um “modelo comunicativo” (interativo) de poder e este consenso seria alcançado por meios não-coercitivos, em que se destacasse a procura pelo “entendimento recíproco” e que levasse à formação de uma “vontade comum”: justa e legítima.

Habermas ainda dirá que este modelo inspirou o conceito sistêmico de poder de Parsons (Habermas, 1980, p. 102): aplicando à espécie, o que viu no gênero ou simplesmente transportando as implicações individuais do poder, ao sistema, em favor do controle social heterônomo. Parsons se apropriou do curso e do impulso individual do poder (o modelo teleológico) e o elevou à condição de sistema regulador e normativo (é claro, preservando o intuito instrumental inicial). A disputa individual pelo poder favorece o sistema, uma vez que seleciona e premia os “melhores” com a vitória — isto estimula os competidores a preservarem o *status quo* do sistema.

Mas, novamente, Arendt será destacada porque o “acordo genuíno” que constituiu o poder social não poderia se converter em coerção pelo sistema, uma vez que esta mutação simplesmente converteria poder em violência. Afinal, o poder do consenso/legítimo repousa na persuasão: “imposição singularmente não-impositiva”. Porque é um “poder proposto”, não-imposto. Ainda é preciso lembrar que Habermas considera que o significado de poder em Arendt origina-se na *vita activa*, na sua práxis social — em outros termos, na “capacidade de se alcançar um acordo visando a ação conjunta”.

Para Arendt: **“A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos”** (Arendt, 1994, pp. 35-6 – grifos nossos). Lembrando-se que este **Um** tanto pode ser um príncipe, um déspota² quanto o próprio Estado quando assume a forma totalitária. Se há um revés nesta lógica da “luta por sobrevivência, mas com reconhecimento da intersubjetividade” (Honneth, 2003) ou simples práxis social, então, é porque já estão em vigor a impotência, a violência e a corrupção (o exato contrário, o oposto da política, para Arendt).

Sempre é preciso retomar a diferença entre Arendt e Weber, pois o “poder como consenso” não se avalia pelo êxito dos atores, mas sim pela “aspiração comum à validade razoável”. Para Habermas, o poder em Arendt é fonte da legitimidade validada pela práxis social e figura, portanto, como fruto de um consenso almejado/alcançado na própria comunicação ou comunidade política (Habermas, 1980, 103).

Ou, então, como quer definir a própria Hannah Arendt, de modo preciso,

¹ Aqui o cuidado exigido seria o de não confundir “persuasão” com massificação e é isto o que Honneth (2003) chama claramente de “reconhecimento intersubjetivo”, sem imposição heterônoma e sem manipulação coletiva das vontades individuais. Persuasão como “validação legítima”.

² Um criminoso, um sociopata.

que *vita activa* é sinônimo de ação política e que esta estreita relação constitui o “cerne humano”. O homem é um animal social, de múltiplas relações de convivialidade, conectividade, civilidade, isonomia³, isegoria: sem **liberdade de expressão**, não há manifestação pública e todos seriam *aneu logou*: sem direito e sem **voz ativa** (Arendt, 1998). Mas, indubitavelmente, o homem é um animal político, aprioristicamente, com a *vita activa* que requer movimento e ação (Arendt, 1991, p. 15).

Em suma, para Arendt, o poder seria efeito da ação comunicativa, mas também se revelaria em três níveis ou modalidades: a) regulamento que sobrevém à práxis⁴; b) resistência à opressão; c) atos revolucionários inaugurais (Habermas, 1980, p. 103). O poder é práxis, mas a práxis de Arendt vem da *polis* (Habermas, 1980, 104).

Este conjunto de princípio e de direitos legitimaria o “direito de insurreição” contra o opressor ou o direito de sedição, ao revés da própria Razão de Estado (não validada ou de legitimidade questionável), como se vê no caso da Bélgica (Bruxelas, 19/09/2007)⁵.

Mesmo que limitado, esse conceito de práxis procura exasperadamente pelo reconhecimento de uma “intersubjetividade não-mutilada”, mas multifacetada. O efeito direto dessa práxis no poder seria preservar a luta pelo reconhecimento da própria intersubjetividade no interior do mundo da vida.

Mais especialmente, na modernidade, práxis e *vita activa* se aproximam do que chamamos de espaço público ou “esfera pública” — quando se encontram, na modernidade e diferentemente da *polis* grega, o sistema político-institucional com o mundo da vida: aí estaria, sobretudo, a idéia da representação política, parlamentar ou legislativa (como “transferência da capacidade de ação, da práxis, mas não postulativa da soberania popular”).

Mas, atentemos para o lembrete: é preciso um espaço público não-deformado, pois sem isto tanto o mundo da vida, quanto o sistema (a partir sobretudo dessa “modernidade tardia” que experimentamos) simplesmente degeneram em engodos, mentiras, corrupção, idolatrias, ideologias, simulacros.

O esforço maior de Habermas, neste caso, também é o de ver construir-se uma esfera pública: comunicativa, dialogada, legítima e validada pelo “reconhecimento intersubjetivo”. Assim, mais próximo de Arendt, do que de Weber, em Habermas o “poder comunicativo” exige uma legitimação democrática, consensual e constante, quando ocorre um encontro real e legítimo entre a “normatização discursiva do direito” e a própria “formação comunicativa do poder”. Se isto de fato ocorre, é porque aí se verifica a síntese do princípio democrático: “o procedimento democrático deve fundamentar a legitimidade do direito” (Habermas, 1997, p. 191). Para os juristas democráticos, libertários, lúcidos não seria diferente,

³ O reconhecimento da igualdade formal é essencial ao “reconhecimento do *discrîmen*”, como se verá adiante.

⁴ Em síntese, é o próprio direito.

⁵ Outros exemplos marcantes são a Espanha, a Irlanda, a Iugoslávia, a ex-URSS e tantos outros.

como em Canotilho, quando descreve o Princípio Democrático como “impulso social dirigente e transformador do *status quo*”, porque permite que os cidadãos se desenvolvam na sua integralidade (CANOTILHO, s.d, p. 286-287).

De certo modo, isto corresponde à idéia de “expectativa do direito” (como princípio moralizador e civilizatório: o direito como fonte de Justiça), porque as pessoas estão mais interessadas no andar do mundo da vida do que no “desandar do sistema”. Para o senso comum, como talvez para todos, interessa mais a **política da vida** (como prática, *vita activa, civitatis activae, virtus*) do que a discussão “racional do direito” (dos próprios rituais de validação do direito, de sua dogmática, do direito como sistema). Isto, é claro, verifica-se melhor sob a ótica do poder comunicativo: “A natureza dos questionamentos políticos faz com que a regulamentação de modos de comportamento se abra, no *médium* do direito, a finalidades coletivas” (Habermas, 1997, pp. 191-192).

Portanto, uma das maiores dificuldades enfrentadas diante da realidade pragmática do direito (inclusive do “direito ao reconhecimento”) é, justamente, entender/encarar o direito como parte do poder social e não só como recurso instrumental do poder extroverso/funcional do Estado (Sundfeld, 2004, p. 94). Quanto mais for concreto o caráter **socialmente impositivo**⁶ do direito, tanto maior a legitimidade e a aceitabilidade das normas fundamentais de sociabilidade e tanto mais auto-reguláveis os projetos teleológicos de poder: os fins seriam mais comedidos pelos meios⁷: “No entanto, o caráter do direito, mais concreto do que as regras morais, tem a ver com o conteúdo de normas jurídicas (a), com o seu sentido de validade (b) e com o modo de legislação (c)” (Habermas, 1997, p. 192-193). Justamente porque as vontades ou os valores estariam “controlados” pelo direito positivado — este que é aberto à interpretação, mas já partindo-se de um sentido firmado e não “figurado”. Enfim, como se vê, todo o “problema do direito” (mas também seria da arte, da política, da educação) é, primeiro, quanto à legitimidade e, depois, quanto à validação. É sabido desde os romanos que “o direito não socorre a quem dorme”.

De todo modo, se o direito obedece à política (enquanto poder social ou instrumental do Estado), não é menos verdade que o direito precisa ser mais concreto do que a moral para, assim, não se diluir na própria arena política originária. Isto, evidentemente, evitaria um ciclo vicioso, opondo-se perigosamente o teleológico ao social. Aliás, este “mecanismo institucional de monopólio da produção legislativa” somente pode funcionar se o direito for aceito e reconhecido pela maioria como legítimo, isto é, se o direito se tornar verdadeiramente social. Caso contrário, há mais facticidade (para o sistema) e menos validade para o mundo da vida — este é

⁶ Como consenso obtido pelo reconhecimento e validado pela livre comunicação dos sujeitos envolvidos e requerentes, e não como heteronomia política, jurídica ou moral. Mas aí o problema seria quanto aos costumes, tanto comus quanto ethos, porque são entes culturais relativamente fechados em torno de regras sociais anteriormente definidas e não predispostas a modificações substanciais subrepticamente.

⁷ Entendidos como meios, valores e ações democráticas, tolerantes e transigentes como o pluralismo e as diferenças naturais ao discurso político e às relações sociais de modo geral.

o retrato ofertado pelo chamado Estado de Exceção, pintado pelo Iluminismo e retocado por Carl Schmitt (2006).

Não há exagero, portanto, em apontar esta confusão deliberada (válida até hoje) entre legitimidade e validação (sendo a legitimidade reduzida à legalidade, e a validação ficando a cargo do Estado). Este sempre foi o sentido obtuso do direito e que torna muitos juristas omissos à injustiça e indiferentes à Justiça: é o caso típico da “inversão de papéis” do poder, como vemos no Judiciário brasileiro⁸. Nos casos mais chocantes, o povo está apartado de toda validação. Historicamente, há diferenças substanciais em saber se esta barreira (desconhecimento do direito) pode ser vencida (a exemplo dos processos revolucionários), mas é fato que a modernidade é marcada pelo processo de institucionalização do poder e da violência, como se o direito pudesse ser preterido (no Brasil, é notório).

Todavia, como vimos, espera-se ver no direito muito mais do que uma tensão entre real (política) e ideal (Justiça) — pois, se a discussão fosse assim limitada, então, voltaríamos ao ponto de partida, em que dois projetos de poder chocar-se-iam: o poder social (não sistêmico ou teleológico) *versus* a “força da coerção do direito” (direito sem coerção é apenas moral ou regra social⁹).

Também não é difícil notar como o direito pode tender muito mais ao sistema, em momentos de crise (ou não), como é o caso do Estado de Exceção: em que a exceção ao próprio direito já está incluída. Neste caso, o direito acabaria submetido singelamente ao modelo teleológico de poder (seja individual, seja “tele-transportado” ao sistema), mas isto teria ocorrido porque os mandamentos morais (quanto aos valores) foram tomados por fins (é fato notório que para “preservar” o Estado vale até subverter os valores¹⁰). Porém, a idéia do direito em Habermas, exige precisamente que **não haja vantagem de valores quanto a fins**: “Essa pretensão à universalidade exclui a interpretação teleológica de mandamentos morais, ou seja, a interpretação que leva em conta a vantagem *relativa* de certos valores ou interesses” (Habermas, 1997, p. 193).

O direito deve excluir toda exceção, privilégio (lei privada), fator excludente, discriminação negativa¹¹, e isso seria mais interessante de se pensar em relação ao direito internacional (aliás, desde Grotius e Kant). Como se sabe há uma “tensão própria à universalidade” e que é indispensável ao direito: é o *princípio do contraditório*, de dizer contra, desdizer. Na sua vigência ocorre o encontro entre o princípio democrático e o princípio da ampla defesa (contraditório). Por isso, não

⁸ Infelizmente, “criminosos de colarinho branco”, muito mais danosos à República, continuam soltos, enquanto trabalhadores rurais desempregados são proibidos de participar de “sua” própria audiência porque o juiz considerou “falta de decoro”, o fato de o trabalhador portar chinelos de dedo e não sapatos.

⁹ Se bem que, em determinadas sociedades não-industrializadas, chamadas “primeiras” ou primitivas, as regras sociais exercem um tremendo fator atrativo e regulador ou até punitivo e segregador (Clastres, 1990). Isto reforça o que dissemos há pouco acerca das dificuldades de se modificar os costumes (comus ou ethos), porque “a cultura é a alma de um povo”.

¹⁰ “A posição normal de qualquer Estado é perseguir seus interesses”, diz Hobsbawm (16/09/2007) com seu “racionalismo iluminista”, mas sem mencionar que tudo pudesse ser feito sem ética ou responsabilidade.

¹¹ O oposto do chamado *discrímén*, como fator de discriminação positiva, a exemplo das cotas (Mello, 2005).

há Justiça não-democrática e nem democracia que não prime pelo justo e ético: a *virtus* da política que se opõe à corrupção e à negação da liberdade.

De todo modo, é preciso reconhecer que há um mínimo de legitimidade operante, pois as pessoas, em geral, ainda são crédulas em relação a seus próprios contatos e contratos (“o contrato entre as partes faz lei¹²”), bem como procuram socorro **no** sistema e não só se socorrer **do** sistema. A luta pela democratização do acesso ao Poder Judiciário é um exemplo disso, as associações legítimas e reivindicativas de um direito democrático é ainda mais singular: tomemos o chamado “direito de laje”, tão presente nos morros do Rio de Janeiro¹³. Portanto, seria necessário destacar o **modo discursivo de deliberação** e que pode resultar no direito, ou na política, como “consenso comunicativo” (Habermas, 2003, p. 162).

Kant (em A paz perpétua) associa liberdade e consentimento normativo (1990, p. 128) e Habermas reafirma o princípio da legitimidade radical, como se vê na interpretação do chamado **Princípio U** (Universal) que lhe dá Sérgio Paulo Rouanet (1992, p.158).

De todo modo, para Habermas talvez haja uma diferença sutil, fina, entre a idéia fria, imóvel, quase autocrática, sectária ou ortodoxa de sistema e, ao contrário disso, do Estado Democrático de Direito — diferença que é, exatamente, sua abertura para o futuro (Habermas, 2003, 165).

Em seguida, mais do que tomar de um exemplo americano, Habermas acentuará que uma das formas notáveis de se aprender com os clássicos é resgatar o sentido, chamemos de originário, de República ou de *virtus* (Habermas, 2003, 166).

O ideal da República, neste caso, é interessante porque é subjacente à necessidade da apreensão, como “Luta por Conservação da *Virtus* Republicana”, e ainda que ocorram mudanças sociais e sistêmicas. E é interessante como se torna uma constante no texto de Habermas, essa perspectiva de se tomar o passado (“no mesmo barco”), como a pleura da conservação de uma forma de vida, da *virtus* republicana, agora afirmada como “virtude estendida” (Habermas, 2003, 167).

Neste processo de auto-compreensão e de reconhecimento (de si, do Outro, do povo, do próprio Estado Republicano) não há a famosa subsunção (jurídica¹⁴), porque as subjetividades persistem no direito como um eu-alargado (Habermas, 1997, p. 203). Portanto, superação não implica em subsunção ou supressão; porém, não há auto-entendimento sem um anterior descentramento, um “desentendimento salutar consigo mesmo”: divergindo-se das verdades prontas e desconfiando-se

¹² É o princípio *pacta sunt servanda*: “Kelsen esquece, porém, que também ele recorre a um ato de fé quando, identificando o Direito com o Estado, põe como fundamento de todo o ordenamento jurídico uma norma geral hipotética (*pacta sunt servanda*)

12), sem cuja aceitação impossível seria explicar a competência da autoridade estatal emanadora das leis...” (Reale, 2000, p. 261).

¹³ Como surge nos inúmeros casos de “mediação dialogada” (metodologia) expostos no livro “Balcão de Direitos” (Ribeiro & Strozenberg 2001).

¹⁴ O caso concreto é elevado à condição de abstração, a fim de que “a lei abstrata” possa circundá-lo. No fundo, trata-se da “abstração do concreto” para receber um tratamento meramente formal.

das apostas tradicionais, mas nada que se assemelhe ao “desenraizamento”, como denunciava Simone Weil (1979).

De certo modo, está aí explícito o que H. Arendt denominou de poder social ou apenas de poder (e que em Habermas aparece como “Poder Comunicativo”), como um conglomerado de legitimidade, participação, racionalidade e autonomia consentânea. Enfim, sem um conjunto mínimo de valores-condições ou de valores que condicionam, criando condições favoráveis, não se pode falar em direito, assim como para Arendt, não se poderia falar em poder, mas de sua corrupção, ou seja, da violência¹⁵. Sem direito, sem condições legítimas de estruturação normativa (seja legislativa ou popular), então, não há direito, mas sim violência. Várias seriam essas condições, como direitos essenciais, inalienáveis e intransferíveis (sejam individuais, sejam sociais e coletivos).

De outra forma, há necessidade de uma reflexão “mais atenta” e que leve à ação, que gere postura e transformação da “indiferença ou preconceito jurídico”. Essa indiferença institucional, como sendo uma quimera, uma mera questão formalística, ritualística, como sinônimo de paralisia dogmática é muito comum à cultura popular (mais ainda no Brasil), em que se relegam as questões formais de poder aos especialistas ou simplesmente se rejeita tudo sob o arco do preconceito: até mesmo a indignação passa a ser um sentimento quase evasivo¹⁶. Contra isso também adverte Habermas (2003, 170).

É como se a crítica do formalismo e do imobilismo próprio à arena jurídica levasse, igualmente e a contra-senso, a uma aceitação ou resignação diante de certa “imutabilidade do próprio sistema”. De forma mais contundente, o “direito concreto” despe-se, por força da subsunção necessária, das utopias ou dessa ignorância jurídica. A crítica, ao contrário da resignação e da acusação do *behaviorismo*, deveria gerar motivação de engajamento no cidadão comum, estimulando-se a soberania popular e daí conferindo-se ainda mais legitimidade ao sistema e ao Estado de Direito (Habermas, 2003, p. 171).

Isto descreve a passagem ao Estado Moderno, mas com a ressalva de que a soberania popular viu-se refreada, diante da constituição do Estado de Direito. Esta pode ser uma crítica, mas ainda assim é clara a advertência de Habermas: **“como legisladores democráticos, os cidadãos não podem fechar-se às exigências informais que resultam de uma orientação pelo bem comum”** (Habermas, 2003, p. 172 – grifos nossos).

É evidente que se trata de uma Luta pelo Reconhecimento por dentro do sistema e não se propõe ir **para além do Estado**. De qualquer forma, as questões concludentes de que a luta pelo reconhecimento social perpassa o sentido e o contexto das demandas, dos sujeitos históricos e o próprio direito de se exigir reconhecimento, são básicas:

¹⁵ Tal qual sem política, só há corrupção (Arendt, 1998).

¹⁶ Historicamente, na cultura brasileira, não construímos condições para o surgimento do citizen (Vianna, 1987) e tampouco o senso ou a virtus republicana (Carvalho, 1987).

- Se o direito é poder, entendido como consenso (não-violento), então, estaria a postos para um melhor “ajuizamento social”: obedecendo-se à tese de um conceito comunicativo de poder (Arendt e Habermas).
- Porém, se o direito é poder, mas agora como fator violento e coercitivo do controle social, neste caso, tanto pode servir à dominação (Max Weber), quanto é resultante do conflito social insolúvel da luta entre as classes que buscam a hegemonia do poder (Marx).

A questão, no entanto, é que ainda temos outras divergências ou dificuldades em dissociar tão prontamente, de forma maniqueísta, esta questão do poder como fator de “reconhecimento social”. De certo modo, a dificuldade em se definir o direito sociologicamente (como “práxis social” decorrente do uso de um meio instrumental, ou seja, como “controle social”), pode ser anunciada numa equação bastante simples:

- tanto o ordenamento jurídico se origina do conflito e da violência social (luta pelo poder), quanto, após sua institucionalização pelo Estado de Direito, acaba por destilar essa mesma porção de violência que se propôs a controlar (sob a intensa coerção exercida pelo “monopólio legislativo e do uso da força física”¹⁷).

Por fim, é de se ressaltar que, quando o **mundo da vida** consegue atrair o direito para si, para o contexto intrinsecamente social, (afastando-se a “habitual” contabilização do direito pelo poder atrativo, impositivo do sistema), pode-se dizer, que houve avanço na luta pelo reconhecimento e que, assim, caminhou o processo civilizatório. Exemplo claro disso foi a metamorfose do duelo e das vinganças privadas em Estado de Direito ou, após a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), quando se instituiu uma série de novos direitos, tendo-se à frente o “direito a ter direitos”, no dizer de Bobbio (1992).

Num caso concreto, o direito de asilo passou a ter guarida e a ser estatutário na ONU, com a **Convenção de Genebra relativa ao Estatuto dos Refugiados**¹⁸ (Genebra, 1951)¹⁹. Também em relação às ressalvas suscitadas, Habermas será incisivo, crítico, mas propositivo, porque além do **cidadão do Estado** (ou da validação) é preciso ver os **cidadãos da sociedade**: os provedores da legitimidade (Habermas, 2003, 172).

Como vimos, Habermas não trata de uma superação **para além do Estado**, mas está longe de resignar-se a uma mera “validação do sistema” ou do *status quo* capitalista. A proposta perpassa, isto sim, pela “legitimação do Estado” ou de qualquer outra forma de controle social (até para além da estatal, mas igualmente sob a carência da “legitimação popular”, como faria qualquer socialista). Habermas

¹⁷ O que, por sua vez, só corrobora a tese de que o poder tem de ser visto para além do sistema e do Estado, assim como o direito, a política, a arte, a linguagem: como formas expressivas da cognição e criatividade humanas.

¹⁸ http://www.direitoshumanos.usp.br/counter/Onu/Refugiados_asilos/texto/genebra51.htm.

¹⁹ Regulamentada no Brasil, com a Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997.

ainda se bate pela “validação do sistema”, mas para de que atue pelo **cidadão da sociedade** — este que é, por fim, a própria conversão/metamorfose legítima do antes recluso **cidadão do Estado**.

Diante de tudo isso, a crítica de Habermas de que Arendt é contratualista e que “retrocede ao direito natural” soa exagerada, pois Arendt parte da *polis* e do ideal republicano — como marcos culturais em que se assenta a cultura judaico-cristã. Portanto, Arendt se ocupa de um referencial mais próximo da sociabilidade e da civilidade que se constrói socialmente (ou não), do que propriamente de uma aposta cega em algum suposto contrato imaginário (ou jurídico, se nossa leitura for assim mais reduzida). Sua crítica ainda acentua o fato de que o conceito de poder de Arendt permaneceria demasiadamente aristotélico.

Lembremos que Aristóteles (2001) recomendava a prudência como atributo da política e não só a competência para a conquista do poder. Hoje, a idéia de prudência nos revela a necessidade da preservação da ética na aplicação da política e na gestão dos negócios públicos, bem como o combate à corrupção. Sem isso não há poder (mas violência e corrupção) e muito menos reconhecimento dos outros sujeitos e demais agentes sociais.

Por isso, o direito é um poder passivo ou pacificado pelo Estado e, neste sentido, também seguindo Arendt, é sinônimo de poder (ou ambos são fontes, um para o outro, concomitantemente), pois sem esta participação e legitimação democrática, só resta a violência, a descrença e a barbárie. Aliás, algo muito visível nos dias que correm.

Por isso é que o subtítulo deste artigo diz: **o poder e o direito atuam na luta hegemônica (republicana) e comunicativa pelo reconhecimento de sujeitos, valores, demandas, ações e de outros e novos direitos**. O que exige soberania popular, um “passado-presente”, como clássico atuante na *virtus* republicana, e não este sentimento de “presente-ausente”, em que não vigoram os “cidadãos da sociedade”, mas em que preponderam os “sujeitos ocultos ou inexistentes”.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo : Boitempo, 2004.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1991.

_____. *Entre o passado e o futuro*. (3ª ed.). São Paulo : Editora Perspectiva, 1992.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.

_____. *O que é política*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo : Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo : Martinez Fontes, 2001.

BRUXELAS. *Sem governo, cresce apoio à divisão da Bélgica*. Jornal Estado de S. Paulo. Caderno A, p. 12, 19 set. 2007.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

DURKHEIM, Émile. *Lições de sociologia: a Moral, o Direito e o Estado*. São Paulo : T. A. Queiroz : Ed. da Universidade de São Paulo, 1983.

_____. *As regras do método sociológico*. 2ª ed. São Paulo : Martins Fontes, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. IN : *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Rio de Janeiro : Ática, 1980.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo : Martins Fontes, 2002.

_____. *O Estado Democrático de Direito*. IN : *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 2003b.

HOBSBAWM, Eric. *Lições do paladino da persuasão*. Jornal Estado de S. Paulo. Caderno D, p. 02, 16 set. 2007.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo : Ed. 34, 2003.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. 18ª reimp. São Paulo : Companhia das Letras, 1997.

_____. *Um artista da fome - A Construção*. 2ª reimp. São Paulo : Companhia das Letras, 2002.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa : Edições 70, 1990.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa-Portugal : Edições 70, 1987.

_____. *Segundo Tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Petrópolis-RJ : Vozes, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe - Maquiavel: curso de introdução à ciência política*. Brasília-DF : Editora da Universidade de Brasília, 1979.

_____. *O Príncipe – comentários de Napoleão Bonaparte*. 12ª ed. São Paulo : Hemus, 1996.

MARTINEZ, Vinício Carrilho. *A rede dos cidadãos: a política na Internet*. Tese de doutorado. São Paulo : Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP), 2001.

_____. *Estado de (não)Direito: quando há negação da Justiça Social, da Democracia Popular, dos Direitos Humanos*. Mestrado em Ciências Jurídicas. Paraná : Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Faculdade Estadual de Direito do Norte Pioneiro – FUNDINOPI, , 2005.

_____. *Fundamentos institucionais do Estado* . Jus Navigandi, Teresina, ano 10, n. 1067, 3 jun. 2006. Acesso em: 04 set. 2006. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=8453>>.

MARX, Karl. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *A Guerra Civil na França*. São Paulo : Global, 1986.

_____. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. São Paulo : Global, 1986b.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PARSONS, Talcott. *Papel e sistema social*. IN : IANNI, Octavio & CARDOSO, F. H. *Homem e sociedade: leituras básicas de sociologia geral*. 11ª ed. São Paulo : Editora nacional, 1977.

REALE, Miguel. *Teoria do Direito e do Estado*. 5 ed. revista. São Paulo : Saraiva, 2000.

_____. *Lições Preliminares de Direito*. 27 ed. São Paulo : Saraiva, 2005.

RIBEIRO, P. J. STROZENBERG, P. *Balcão de direitos: resoluções de conflitos em favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Mauad, 2001.

ROUANET, S. P. *Dilemas da moral iluminista*. In: NOVAES, A. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ensaios sobre a origem das línguas*. 4ª ed. Col. Os Pensadores. Vol. I. São Paulo : Nova Cultural, 1987.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 4ª ed. Col. Os Pensadores. Vol. II. São Paulo : Nova Cultural, 1988.

SUNDFELD, Carlos Ari. *Fundamentos de Direito Público*. 4ª ed, 5ª tiragem. Malheiros Editores : São Paulo, 2004.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte : Del Rey, 2006.

SCHUMACHER, Aluisio Almeida. *Comunicação e Democracia: fundamentos pragmático-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa*. Tese (Doutorado), Campinas, Unicamp, 2000, 494 p.

VIANNA, Oliveira. *Instituições Políticas Brasileiras*. (2 volumes). Belo Horizonte : Itatiaia ; São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo ; Niterói, RJ : Editora da Universidade Federal Fluminense, 1987.

WEBER, MAX. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1979.

_____. *O Estado Racional*. IN : Textos selecionados (Os Pensadores). 3ª ed. São Paulo : Abril Cultural, 1985, p. 157-176.

_____. *Sociologia*. 4ª ed. São Paulo : Ática, 1989.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol I e II. Brasília-DF : Editora Universidade de Brasília : São Paulo : Imprensa Oficial do Estado, 1999.